

EL ESPÍRITU SANTIFICADOR Y LA SANTIDAD DE LAS INSTITUCIONES RELIGIOSAS NO CRISTIANAS

JOSÉ MIGUEL ODERO

El documento de la Comisión Teológica Internacional titulado «El cristianismo y las religiones» plantea a los teólogos católicos un importante reto: ¿cabe afirmar que determinadas instituciones religiosas no cristianas puedan ser y sean de suyo *instrumentos de salvación*? O, para formular dicho reto en términos adecuados al tema de este Simposio, ¿resulta teológicamente viable suponer que el Espíritu Santo haya ligado de forma intrínseca y permanente su acción santificadora a algunas instituciones no cristianas?¹.

Como es evidente, este planteamiento considera ya suficientemente aclarada la realidad de que un grupo de personas no bautizadas ni siquiera catequizadas (es decir, quienes no son canónicamente catecúmenos) pueden pertenecer de hecho a la Iglesia (en cuanto realidad misterica), siempre que el Espíritu Santo haya conducido a dichas personas hacia una unión real y ontológica (aunque quizá inconsciente desde el punto de vista epistemológico) con Cristo Salvador. Por tanto, sería inútil traer a colación el aforismo «*extra Ecclesia nulla salus*» con ocasión del tema que se pretende discutir en estas páginas.

Muchos factores han incidido en el planteamiento de esta cuestión. El más importante históricamente puede ser probablemente el magisterio de Juan Pablo II. Sin embargo, ha sido el surgimiento de la autodenominada «teología pluralista de las religiones» el factor que más aparentemente (aunque quizás tan sólo en el sentido peyorativo del término *apariencia*) ha puesto de relieve esta problemática relativamente novedosa para la teología.

1. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, Città del Vaticano 1996.

EL ESPÍRITU SANTO EN LA «TEOLOGÍA PLURALISTA DE LAS RELIGIONES»

El cardenal J. Ratzinger ha afirmado que esta teología pluralista de las religiones «ocupa hoy el lugar que en el decenio precedente correspondía a la teología de la liberación»². Es decir, se trata de una tema y de un método teológicos que están de moda y que han suscitado ya una numerosa bibliografía al respecto, a menudo de tono muy polémico.

Como es sabido, las dos figuras más populares de este movimiento teológico son el inglés John Hick (presbiteriano que, por sus opiniones religiosas, hubo de acogerse a la United Reformed Church) y el alemán Paul F. Knitter, que fue sacerdote católico en un Instituto misionero. Ambos han desarrollado en Estados Unidos gran parte de la actividad docente, literaria y publicista que los ha dado a conocer.

La relativa relevancia que adquiere el Espíritu Santo en esta teología es tan sólo un efecto colateral de lo que cabría denominar su «pesimismo cristológico». Hay que entender que la principal línea de fuerza de dicha teología se halla en el imperativo absoluto de lograr un diálogo interreligioso que conduzca a un mutuo enriquecimiento teológico y a una praxis común en favor de la paz y de justicia —en pro de la liberación humana entendida en sentido meramente *horizontal*, sin referencia alguna a una liberación del pecado—. Ahora bien, el Cristo de la fe se les aparece a Hick y a Knitter como una «piedra de escándalo» que haría desmoronarse inevitablemente su proyecto dialogal. Por eso, ambos se aplican a eliminar ese supuesto obstáculo al diálogo interreligioso, siguiendo un proceder ciertamente pragmático.

Hick ataca el realismo de la Encarnación desde el punto de vista de la filosofía de la religión³. Aplicando algunos elementos de su teoría del conocimiento, sostendrá que «Cristo es un *mito*», es decir, una forma de expresión fundamentalmente relativa y poco feliz de la experiencia religiosa legítima que vive el cristiano⁴. Knitter, por su parte,

2. J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y teología. Conferencia en el Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales para la Doctrina de la Fe de América Latina (Guadalajara, México-1996)*, en «L'Osservatore Romano» 44 (1-XI-1996) 564.

3. Su filosofía no ha variado sustancialmente desde su génesis en los años 40 y la publicación de su Tesis doctoral, *Faith and Knowledge*, Ythaca 1957. Por entonces, sin embargo, aún no había concebido Hick que esta filosofía era aplicable a la discusión del pluralismo religioso.

4. Cfr. J. HICK, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford 1973; *God has many Names*, London 1980; *Problems of Religious Pluralism*, London 1985; *An Interpretation of Religion: Human Responses to Transcendent*, London 1989.

asume la tarea de desarrollar el aspecto teológico-eclesial del problema; el blanco de sus flechazos son los escritos paulinos y joánicos, en especial las afirmaciones de estos libros canónicos sobre lo que Knitter denomina «la unicidad de Cristo» (*uniqueness*) en cuanto Salvador del hombre: con este término designa la verdad que San Pedro expresó así ante el Sanedrín: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hech 4,12).

La argumentación de Hick es una curiosa síntesis de Kant, del llamado «segundo Wittgenstein» y de un sinfín de argumentos retóricos⁵. Por su parte, Knitter apoya la nueva teología sobre una supuesta unanimidad exegética respecto a la no divinidad de Jesús: «Los expertos nos dicen que no hay evidencia de una autoconciencia de la divinidad en Jesús». En realidad, el único autor en el cual se basa es J.D.G. Dunn, y del cual tan sólo cita su *Christology in the Making* (1980)⁶.

En cualquier caso —como ya adelantábamos— en ambos planteamientos late un profundo pesimismo sobre la viabilidad del diálogo interreligioso mientras los cristianos continúen teniendo como dogmas los dos misterios centrales de la fe cristiana: la divinidad de Jesucristo y la Trinidad.

A pesar de carecer de esta fe, Hick y Knitter insisten en considerarse cristianos, porque admiten que Jesús los ha salvado, que su figura ha sido el cauce para reconocer a Dios en su experiencia del mundo. Jesús es, pues, su salvador, pero... hay otros salvadores; para quienes han nacido en tradiciones religiosas diversas, Mahoma o Visnú habrían cumplido la misma función *significativa* que Jesús representó para Hick. Por otra parte, la necesidad de un Redentor —y la realidad del pecado, del *mal radical*— es una perspectiva ausente de esta teología. La salvación es concebida por Knitter en términos intramundanos como liberación de la injusticia y del sufrimiento; Hick, con una visión más amplia, la extiende incluso a la vida del hombre más allá de la muerte, pero centrándola en una actitud meramente ética: lograr romper el círculo del egocentrismo —el egoísmo— para ingresar «en una perfecta comunidad de amor mutuo»; o bien relacionando dicha liberación del egoísmo con la experiencia del amor de Dios que perdona⁸. La perspec-

5. Van Inwagen denuncia con toda razón que el pluralismo de Hick «está rodeado por un halo de retórica» (P. VAN INWAGEN, *Non Est Hick*, en *Rationality of Belief and the Plurality of Faiths: Essays in Honour of William P. Alston*, Th.D. SENOR [ed.], Ythaca 1995, p. 219). Los ejemplos que podrían traerse a colación son casi un centenar.

6. P.F. KNITTER, *No Other Name: A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, New York 1985, p. 179.

7. J. HICK, *Problems of Religious Pluralism*, 137.

8. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, 46s.

tiva metanoética que comporta la salvación, la función esencial de la libertad humana *frente a Dios* que está presente en ella y la transformación teomórfica que la constituye últimamente —ver a Dios cara a cara (1Cor 13,12); participar de la naturaleza divina (2Pe 1,4)— están ausentes de estos planteamientos.

En este marco ideológico, la referencia al Espíritu Santo se impone como una salida airosa en el tratamiento teológico de la salvación, destinada a evitar lo que de particular y concreto conlleva un cristocentrismo soteriológico. Otra cosa es que tal salida realmente posea verdaderamente cierta entidad. Knitter, por ejemplo, se limita a traer a colación la pneumatología cuando describe las tendencias de la teología ortodoxa: según los ortodoxos —afirma él— la economía de Cristo es llevada a todas las religiones por medio del Espíritu Santo, que hace presente universalmente a Cristo⁹. Al consultar en las páginas finales del libro cuáles son las fuentes de una postura que tan inopinadamente se atribuye a «los ortodoxos», el lector se encuentra con que Knitter tan sólo ofrece una referencia aislada y casi carente de entidad para apoyar su tesis: la contribución de Georges Khodr, metropolitano de Monte Líbano, para una obra colectiva dirigida por St. J. Samartha en 1970. Por otra parte, la referencia de Knitter a Jn 16,12s. adolece exegéticamente de una ingenuidad llamativa¹⁰.

Pero, si Jesús no es el Hijo, entonces ¿cómo sabemos que hay un Hijo de Dios? Y, si desconocemos al Hijo, entonces, ¿cómo podríamos hablar del Espíritu Santo como Persona divina? En realidad, dentro de esta teología pluralista todo resulta ser mucho más *simple*, como Hick apunta —citando a Lampe—, «hay que entender *el Espíritu de Dios* no refiriéndolo a una hipóstasis divina distinta de Dios el Padre o de Dios el Hijo o la Palabra, sino como [una expresión] que indica a Dios mismo activo frente a la creación humana y dentro de ella»¹¹.

ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS

La «teología pluralista de las religiones» es un gran esfuerzo publicitario —bien diseñado como tal—, pero cuyos fundamentos teóricos

9. P.F. KNITTER, *No Other Name: A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, New York 1985, p. 136.

10. Cfr. *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul F. Knitter*, L. SWIDLER-P. MOJZES (ed.), New York 1997, p. 8. El mismo contexto contenido en la cita joánica afirma explícitamente que el Espíritu Santo no revelará una novedad radical respecto al Evangelio de Jesucristo: su función es esencialmente mnemónica, recordar la Palabra de Jesús para que pueda ser aplicada acertadamente en cada situación.

11. G. LAMPE, *God as Spirit*, Oxford 1977, p. 11; cit. en J. HICK, *Problems...*, 61.

son pobres. Paradójicamente gira alrededor de un problema realmente acuciante, que merece ser afrontado con un esfuerzo teórico de mayores vuelos.

En primer lugar conviene advertir que el pesimismo cristológico antes denunciado no tiene una base sólida. Hick, entusiasmado ante su peculiar «revolución copernicana», acusa a la teología católica de las religiones por resultar *demasiado complicada* (la asemeja a los epiciclos ptolemaicos). Si acoge la crítica de H. Küng a la teoría rahneriana de los «cristianos anónimos» —la cual es, en opinión de Hick, lo más presentable que los católicos han podido escribir respecto a este tema—, no lo hace para poner en duda la lógica intrínseca de la teoría rahneriana, sino sobre todo para desprestigiar el cristocentrismo soteriológico que en ella se mantiene latente. Ahora bien, ¿no es acaso la cuestión planteada muy complicada de suyo? ¿No es, pues, de esperar que resolverla requiera un gran esfuerzo intelectual? Por el contrario, Hick se comporta como quien lee en el Nuevo Testamento que «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1Tim 2,4), cae en la cuenta de que Dios es Omnipotente y concluye con una evidencia deslumbradora: —Luego, Dios *hace* que de hecho todos los hombres se salven...

Knitter se revela como un sucesor *en espíritu* de la teología de la liberación, de la cual toma su metodología: la teoría dogmática o teológica sólo se justifica y verifica por sus resultados en orden a aliviar el sufrimiento del mundo. Es muy notable que, de acuerdo a la sensibilidad pública norteamericana, su discurso se limite a la esfera del sentimiento y no aluda a la necesidad de *evitar realmente el mal en el mundo* (por ejemplo, el aborto o la privación de derechos fundamentales). Ahora bien, comparte con Küng la convicción de que en esta tarea las principales religiones mundiales pueden desempeñar una función más eficaz que las organizaciones estatales o internacionales.

Para poner de acuerdo a las diferentes instituciones religiosas en un plan de acción conjunta hacia esa lucha contra el dolor humano, es preciso un diálogo confiado y amistoso entre las distintas religiones. Knitter, en cuanto cristiano, está dispuesto a sacrificar cualquiera de sus *creencias católicas* si con ello favorece tal diálogo. Ese sacrificio no consiste en una suspensión de la fe (*epojé*), sino que tiene una modalidad propia: adoptar sin restricciones la actitud del otro dialogante, poniéndose en una situación tal que sus propias creencias nos puedan llegar a resultar totalmente verdaderas, fruto de unas experiencias religiosas sin duda auténticas. Ahora bien, a pesar de las propias palabras de Knitter, ¿no supone este tipo de experiencia asumida con total seriedad una real *epojé* de los dogmas cristianos? Pienso que él estaría dispuesto a responder afirmativamente a esta última cuestión, máxime cuando en su opinión la esencia de cualquier fe religiosa es tan sólo

una actitud ante lo Último, de modo que —según Knitter— la fe cristiana no se identifica con los dogmas de la Iglesia ni con las afirmaciones de la Biblia¹².

Así pues, la «teología pluralista de las religiones» no da cuenta cabal del problema planteado; no puede darlo, porque se inserta en una concepción de la fe —la de Wilfried Cantwell Smith, maestro de Hick— que es antidoxástica, que no da importancia a la confesión de fe, que no ve tal confesión como referencia propia y seria de convicciones acerca de la verdad divina, sino tan sólo como expresión subjetivista y metafórica de algo que es de suyo inefable.

Ahora bien, ¿qué puede aclarar la teología católica al respecto? Y, más concretamente, ¿qué cabe afirmar sobre la acción salvífica del Espíritu Santo en medio de las culturas y comunidades no cristianas? Las mejores mentes teológicas del siglo XX —De Lubac, Congar, Rahner, Balthasar...— advirtieron la relevancia de este tema, aportando sugerentes observaciones. Pero sólo desde los años 60 se dedicaron algunas monografías teológicas a la reflexión sobre las religiones: *Die Religionen als Thema der Theologie* (1966) del rahneriano H.-R. Schlette y *Teologia delle religioni* (1973) de V. Boublick.

DIMENSIONES DE UNA TEOLOGÍA CATÓLICA DE LAS RELIGIONES

Al afrontar un problema como éste, el teólogo debe ser especialmente cauto, para no pretender colocarse en una postura olímpica —pretendiendo implícitamente «ser Dios»— ni aspirar en consecuencia a una comprensión del misterio de la salvación «*sub specie aeternitatis*». Cuando a Jesús le preguntan si son muchos o pocos los que salvan, Él no responde propiamente a la pregunta, sino que delicadamente la declara impropia: «Esforzáos por entrar por la puerta estrecha» (Lc 13,23); Jesús previene contra el peligro de aventurarse en laberínticas elucubraciones sobre quiénes son los que se salvan, descuidando al mismo tiempo lo que más importa: el esfuerzo personal por corresponder a la acción salvífica divina¹³.

Jesús coloca la salvación en el plano de los misterios escondidos al saber humano. La razón de ello la podemos hallar en un texto evangé-

12. Comprender al otro y ser consciente de la propia imperfección son condiciones del auténtico diálogo (cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio* [17-XII-1990] n. 56), pero la docilidad al Espíritu exige la fidelidad a la Palabra divina, a la Verdad divina que el Espíritu ha revelado ya en nuestro espíritu; respecto a este elemento no cabe suspender el juicio, porque ello sería tanto como poner entre paréntesis la autoridad de Dios, su Veracidad.

13. Cfr. S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, I, 1, c. 5; J.L. ILLANES, *Historia y sentido. Estudios sobre teología de la historia*, Madrid 1997, pp. 25; 40 s.

lico de tono pneumatológico: «El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu» (Jn 3,8). Existe una acción salvífica universal escondida a los ojos de los hombres; la Biblia da testimonio de ella cuando relata la vida de esos «santos paganos del Antiguo Testamento» (J. Daniélou); el caso de Job, una persona que no pertenece a Israel y que Dios santifica cuidadosamente, es especialmente relevante al respecto. Y en el Nuevo Testamento, destacan las alabanzas que hace Jesús de la fe del centurión —un prosélito del judaísmo—, pero sobre todo de la mujer sirofenicia, de la cual el Señor destaca explícitamente que no pertenece por nacimiento al Pueblo elegido de «los hijos» (Mc 7,27) antes de alabar su gran fe (Mt 15,28). Esa fe necesariamente se origina en la acción salvadora de Dios; consiste en una gracia del Espíritu Santificador. Sin embargo, dicha actividad salvífica resulta para el teólogo tan enigmática como el viento: es fundamentalmente inasible, se le escapa de las manos...; en todo caso, no resulta mensurable ni puede ser materia de contabilidad. Jesús rechaza las categorías de *pocos* y *muchos* al respecto. Por eso resulta ingenua la actitud de Hick replanteando el tópico volteriano: Si yo no hubiese nacido en Inglaterra, sino en El Cairo, sería musulmán..., y entonces ¿Dios no me salvaría?

Por otra parte, el Espíritu que santifica es esencialmente Espíritu del Padre y Espíritu del Hijo —también Espíritu de Jesús, Espíritu de Cristo—. Heribert Mühlen ha estudiado detenidamente cómo la acción del Espíritu es esencialmente *unificadora*¹⁴. Según su sugestiva hipótesis, lo característico de la Persona del Espíritu Santo dentro de las relaciones intratrinitarias se revela en lo que de distintivo tiene su misión «ad extra» entre los hombres. Concretamente, la Escritura y la Tradición enseñan que el Espíritu Santo, espirado conjuntamente por el Padre y el Hijo, es vínculo de Amor que une a ambos; simultáneamente lo presentan como el Espíritu común —infundido en el corazón de cada creyente— que otorga unidad a la Iglesia, haciendo de dicha Iglesia «una quaedam persona» (S. Agustín) o «una mystica persona» (S. Tomás de Aquino). Ahora bien, según Mühlen en esta fórmula se encuentra descrita cuál es la función esencial y propia del Espíritu Santo: *una mystica persona* significa «una persona (un Espíritu) en múltiples personas (en Cristo y en nosotros)» (107). Cabe observar, pues, —afirma Mühlen— que el Espíritu Santo desarrolla *ad extra* una misma misión que se adecua a su personalidad trinitaria antes aludida, misión que consiste fundamentalmente en unir a las personas (107). A Él se debe atribuir que las personas singulares puedan llegar a constituir una especie de «Gran Yo», tal como aparece en las Escrituras

14. Cfr. H. MÜHLEN, *Der Iteiligen Geist als Person*, Münster 1963.

—el Pueblo de Dios vetero y neotestamentario, el Cuerpo de Cristo y plenitud de Cristo, el Hijo del hombre, Cristo que se identifica ante Saulo con la Iglesia (cap. II)—. El Espíritu Santo es la potencia del Yo que es Cristo glorificado, una potencia que se extiende a todos los cristianos (308); y «la Iglesia es la continuación de la unción de Cristo en el Espíritu Santo dentro de la economía de la salvación» (cap. III, § 8).

El Concilio Vaticano II, describiendo a la Iglesia como «misterio de comunión» del hombre con Dios y con el resto de humanidad, da por supuesta la unidad de la economía salvífica divina. Una unidad que ciertamente permanece en gran medida oculta a los ojos humanos, pero que es real¹⁵. De modo concreto debe decirse que todos los santificados por el Espíritu de Cristo forman parte de ese misterio de unidad que es la Iglesia de Cristo, aunque algunos se hallen en una situación peculiar, que les hace imposible de hecho participar de esos vehículos privilegiados de la gracia salvífica que son los sacramentos de la Iglesia. La parte simétrica de la misma paradoja es que no todos los bautizados serán fieles a Cristo ni formarán parte de la Jerusalén celeste.

La paradójica situación de quienes pertenecen ontológicamente a la Iglesia por obra del Espíritu, pero no conocen el nombre de Jesús, debe ser encuadrada dentro de la teología de la historia, pues resulta impensable que dicha situación sea una mera apófisis, un apéndice ajeno a la armonía de los planes divinos de salvación. En este punto cabe señalar que el espejismo de una visión de la vida individualista —tan característica de la modernidad— ha oscurecido un factor determinante en la estructura de los planes divinos: la dimensión solidaria que es propia del ser humano, un ser del cual Dios afirmó *en el origen*: «No es bueno que el hombre esté solo» (Gen 2,18).

Ante los ojos de su Creador, el hombre es ciertamente cada persona singular —cada uno somos un insustituible «tú» para Yahvé—, pero es también lo que denominamos *humanidad*. La Humanidad no es para Dios un concepto abstracto ni mucho menos una generalización. El influjo universal de la misión redentora de Jesucristo ilumina decisivamente esa misteriosa solidaridad que ha quedado establecida originariamente entre todos los hombres. Balthasar ha subrayado esa realidad de la «Humanidad», caracterizándola como el «elevado concepto de comunicación y comunión a nivel esencial [que existe] entre personas libres», comunión que depende intrínsecamente del común destino histórico al que todos los hombres han sido llamados; una co-

15. Congar recuerda con Evdokimov que los cristianos sabemos dónde está la Iglesia, pero no podemos decir dónde no está (Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, p. 429).

munión auténticamente democrática —prosigue Balthasar— donde los idiotas importan tanto como los genios¹⁶.

Esa solidaridad debe ser el marco para comprender el sentido que tienen las religiones no cristianas ante los ojos de Dios. Una de las paradojas de nuestra fe es constatar cómo el Espíritu Santo conduce secretamente hacia la Iglesia de Cristo a quienes aún no saben identificar en Jesús a su Redentor. Por otra parte, la santificación exige —siguiendo el ejemplo de obediencia absoluta al padre que ofreció Jesús— la conversión profunda del corazón que lleve a una perfecta docilidad al Espíritu Santo: este es el elemento *empírico* más decisivo que cabe exigir a una persona o a una institución religiosa para situarlas en un auténtico orden salvífico. Más allá, resta el misterio de cómo la acción del Espíritu de Cristo puede engendrar una fe cristocéntrica en quienes ignoran el nombre de Jesús¹⁷. Sin duda, «es el Espíritu Santo quien transforma la historia en historia de la salvación, lo que quiere decir: historia orientada proféticamente hacia el Hijo»¹⁸.

LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS DESDE UNA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

Los Padres de la Iglesia se esforzaron por entender cuál era el sentido de las tradiciones religiosas que no tenían su origen en la revelación divina histórica dirigida a Israel. Los discursos de San Pablo en Listra y en el Areópago ateniense les sugirieron la respuesta más generalizada a este interrogante: las religiones de la antigüedad habían sido una cierta preparación del Evangelio. A esta tesis —realmente aplicada preferentemente a algunas expresiones culturales determinadas; concretamente a la mejor filosofía helénica— aún cabe añadir otra consideración: si Dios «permite en la generaciones pasadas que todas las naciones siguieran sus propios caminos» (Hech 15,16), fue «con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban» (Hech 17,27); es decir, al mantener a una parte de la Humanidad apartada de la autorrevelación que recibe Israel, Dios está haciendo posible la historia de las religiones, una historia que resulta ser constatación evidente de la dimensión divina ínsita en el ser del hombre. La persona humana es un animal de suyo religioso; así se presenta empíricamente ante la historia.

16. H.U. VON BALTHASAR, *Geschichte der Theologie*, Basel 1958 (citaremos esta obra por su versión inglesa: *A Theology of History*, San Francisco 1994, p. 13).

17. Sin duda —como apunta Balthasar— la gracia no es algo indefinido, sino un elemento esencialmente cristomórfico, de tal modo que «coloca al individuo en determinadas situaciones cristológicas» (H.U. VON BALTHASAR, *Geschichte der Theologie*, 73).

18. *Ibidem*, 62.

A las razones aludidas puede sumarse otra, resaltada por la teología barthiana: Dios se manifiesta en la historia como realmente libre, y lo hace mediante el ejercicio del acto de elegir libremente, de modo que no tiene auténtica fe quien no *deja que Dios sea Dios* (el Señor y Señor libre). La existencia de Israel y de la Iglesia son monumentos históricos erigidos a la genuina libertad del Dios vivo. La enseñanza de Jesús incidió en esta piedra de escándalo para la rebeldía egoísta y para determinadas teorías justicialistas; en la parábola de los viñadores, quienes llevaban trabajando todo el día se indignan al ver que su salario no es mayor que el de los llamados al caer la tarde, y Dios ha de reivindicar su Santidad: «Amigo, no te hago ninguna injusticia. (...) ¿No puedo hacer con lo mío lo que quiero?» (Mt 20, 13; 15).

La cuestión planteada al comienzo de esta Comunicación —si pueden existir instituciones no cristianas que sean intrínsecamente salvíficas— ha sido abordada en el documento titulado «Diálogo y anuncio» (1991), emitido conjuntamente por el Consejo para el Diálogo Interreligioso y por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. En él se lee que la presencia del Espíritu Santo siempre está ligada a obras de bien, a determinados frutos de la fe que son signos de la presencia de la misma. Ahora bien, los frutos del Espíritu Santo —afirma este documento— «pueden discernirse fácilmente» en la vida personal de cristianos y no cristianos; San Pablo los enumeró así: «amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gal 5,22s.); paralelamente, con gran nitidez, señaló igualmente cuáles son las «obras de la carne» que revelan la resistencia al Espíritu (Gal 5,19-21)¹⁹. Pero el mismo documento añade que «resulta mucho más difícil identificar en las otras tradiciones elementos de gracia, capaces de mantener la respuesta positiva de su miembros a la llamada de Dios». Hay que examinarlas una a una, caso por caso, porque ciertamente, a la luz de los criterios enunciados por San Pablo, no todo lo que se enseña y practica en todas las religiones no cristianas es bueno²⁰.

Afirmar como principio que las religiones no cristianas son vías de salvación —«las vías ordinarias de salvación», según la perspectiva sociologista de Schlette y Küng— denota un simplismo notable. Late bajo esta postura un concepto mecanicista y legalista de *salvación*, que igno-

19. Junto a esos frutos, debe destacarse la importancia de las *raíces* que los hacen posibles: la conciencia moral que dicta juicios concretísimos, la constatación de la propia condición pecadora, la necesidad del perdón divino y del sufrimiento como expiación; y la realidad de una oración auténtica: cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem* (18-V-1986), nn. 33-45; 65.

20. CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO-CONGR. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Diálogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* (19-V-1991), n. 30.

ra la complejidad esencial del proceso de santificación cristomórfica a través del cual dicha salvación tiene lugar como lo que definitivamente es: una deificación, una glorificación que comporta un cambio radical en el modo de vivir, que habrá de ser entonces *según el Espíritu* (Gal 5,25).

Proclamar que la mera fidelidad a la tradición religiosa en la cual uno ha nacido o se ha educado constituye la condición fundamental para dicha salvación (Schlette), supone desconocer que la salvación es una obra divina, que comporta una nueva orientación del espíritu humano, regido ahora por el principio teonómico de la docilidad al Espíritu. ¿Cómo descartar que esa docilidad no llevará al creyente a una actitud de disconformidad y de desobediencia respecto a aquellos elementos —estructuras de pecado— que se han ido insertando en dicha tradición religiosa? Es más, ¿cabe siquiera suponer que el Espíritu Santo fuera a consentir e incluso a impulsar algún tipo de compromiso entre el santificado y el pecado?

Esta consideración conduce a otra cuestión relevante: el teólogo no encontrará nunca en la revelación divina que el tres veces Santo se haya comprometido a salvaguardar del error moral y del dominio del pecado a alguna institución, fuera de aquella Iglesia que Cristo prometió fundar sobre Pedro: «Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18). Dicha Iglesia, al estar encabezada por Cristo —al no ser sino el «pléroma» o también el Cuerpo de Cristo—, participa de la plenitud de santidad y de verdad salvífica que el Espíritu derramó sobre su Ungido o Mesías. Sólo en esa «ekklesía» o convocación divina de los fieles a Cristo *habita* el Espíritu Santo, como vínculo de unión eclesial y fuente de la unción santificadora de la cual participan todos los que están unidos a Cristo por la fe²¹.

Esta Iglesia vive ya en el tiempo escatológico que precede a la Parusía; ha sido constituida en sus estructuras visibles —Palabra de Dios, sacramentos y ministerios derivados de ellos— como la extensión de la presencia spatiotemporal de Cristo durante el tiempo que media entre la Ascensión de Cristo y su Venida en majestad al final de los tiempos. Cristo presente en la Iglesia siente, pues, la responsabilidad de «otras ovejas, que no son de este redil; también a esas tengo que llevarlas y escucharán mi voz; habrá un solo rebaño, un solo pastor» (Jn 10,18)²². Por este motivo el diálogo interreligioso resulta ser una dimensión irrenunciable de la misión *ad gentes* que desarrolla la Iglesia; es un aspecto

21. Cfr. J.M. ODERO, *El Espíritu Santo como Espíritu de Cristo. Esbozo de una Pneumatología cristológica*, Tesis Doctoral, Pamplona 1980; *Cristo y el Espíritu Santo. Esbozo de una Cristología pneumatológica* en «Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia» VI (Pamplona 1982).

22. Cfr. H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Madrid 1988, cap. VII, pp. 160-162.

decisivamente relevante de la misma esencia de la Iglesia, la cual es «sacramento de unidad entre los hombres» (LG, 1).

Forma parte, pues, de la misión de la Iglesia, la preocupación por la salvación de quienes viven en otras tradiciones religiosas no cristianas. La Iglesia es simultáneamente un signo de la unidad que el Espíritu Santo impulsa en el corazón de quienes viven en esas tradiciones y también un instrumento eficaz para secundar la acción unificadora del Espíritu. El misterio de comunión que Cristo profetizó debería ser consecuencia de un proceso histórico, diacrónico —«tengo que llevarlas»—; dicho proceso va acelerándose en cuanto cada ser humano «escucha la voz» divina. En este punto cabe señalar cómo algunas religiones históricas contienen ecos de esa Voz, de la Palabra que Dios dirigió al hombre en sus orígenes y también de la Palabra revelada históricamente por los Profetas y por el mismo Cristo; tal es el caso del Islam. Pero, sin duda, la Palabra decisiva para la santificación humana es aquella que el Espíritu Santo hace resonar en el espíritu humano como un recuerdo nítido del tono de la voz propia de Dios, del Señor. Escuchar la voz de Dios se realiza, pues, mediante la docilidad al Espíritu Santo.

DISCERNIMIENTO DE LA ACTIVIDAD DEL ESPÍRITU EN LAS RELIGIONES

En medio de las tradiciones religiosas humanas cabe discernir la acción del Espíritu Santo, no porque vivifique o santifique alguna de sus instituciones *en cuanto tales*, sino porque las convierte *ad casum* en instrumentos salvíficos, como consecuencia de la acción de las personas santas que las crean, las dirigen y las transforman. La Iglesia de Cristo —que es el misterio de la presencia de Cristo en la tierra durante este tiempo escatológico— resalta entre esas instituciones como una realidad singular: «el Espíritu habita en la Iglesia» (LG, 4). Una auténtica fenomenología de las religiones no puede dejar de advertir el cumplimiento de la promesa de Cristo: su Iglesia descansa sobre un fundamento pétreo —uno de los nombres bíblicos de Dios es el de *Roca*—; los frutos espirituales de su acción son desproporcionados respecto a la fragilidad que la Historia detecta en sus ministros y en sus miembros.

Dichos frutos se agrupan esencialmente en las cuatro *notas* de la Iglesia. Entre esas notas, la unidad y la catolicidad son especialmente relevantes para el tema que nos ocupa. La realidad de la Iglesia de Cristo —no el genérico concepto de «cristianismo» aludido por Hick y Knitter— resulta ser un fenómeno singular en la historia de la religiones, ante todo porque constituye una unidad misteriosa. Lo peculiar de los católicos —suele decirse— es que *saben en qué creen* y saben en qué límites concretos se sitúa la praxis que Dios espera de todos ellos.

Lo saben con precisión porque la Palabra de Dios es predicada por los Obispos —sucesores de la Apóstoles en ese ministerio, dotados de la autoridad de Cristo para una hermenéutica auténtica de su doctrina—, aplicándola a las siempre novedosas circunstancias de la Historia. La existencia de un Magisterio universal —caracterizado por la fidelidad viva a Cristo, y ejercido consecuentemente no de forma monolítica sino como una rica síntesis de identidad sustancial y de orgánico crecimiento— no tiene parangón fenomenológicamente en ninguna otra tradición religiosa. Precisamente esa asimetría se halla en el origen de la dificultad del diálogo interreligioso. Porque así como la expresión «entablar conversaciones con la Iglesia católica» significa algo claro e inequívoco, no cabe decir algo análogo del hinduismo, del budismo y ni siquiera del Islam; pues las autoridades religiosas que se dan en estas tradiciones lo son a título personal u organizativo, pero no necesariamente gozan de una autoridad institucional-religiosa vinculante (al menos con la suficiente universalidad).

Por otra parte, también es peculiar de la Iglesia de Cristo el ser una tradición *constitutivamente católica*, que no fundamenta su identidad en su relación intrínseca con una determinada forma cultural. Desde sus inicios la Iglesia afrontó este reto, tanto desligándose respecto a la cultura hebrea donde surgió, como asimilando elementos de otras tradiciones culturales: siríacas, coptas, helénicas, romanas, ibéricas, galas, britanas, magrebíes, etc. La unidad del género humano que la Iglesia desea promover no es, pues, de ninguna forma un modo de uniformización reductiva, sino que se configura como una asimilación de todo lo peculiar que de bueno y santo encuentra en otras tradiciones cultural-religiosas. Aquí se adivina otro de los motivos por los cuales Yahvé Dios ha querido que, tras la Encarnación del Verbo, subsistieran «otros rebaños» con una vida paralela a la del Redil de Cristo que es la Iglesia. Dentro de esas tradiciones se han desarrollado determinadas posibilidades que son por su raíz auténticamente humanas; y Dios desea que los frutos de ese desarrollo sean asumidos en la vida de la Iglesia, para que la Nueva Humanidad post-escatológica dé así al Creador del hombre toda la gloria que Él merece²³.

Pero no es de extrañar tampoco que, en el desarrollo de esta pluri-mórfica actividad *sacramental* —en cuanto signo y en cuanto instrumento de unidad—, la Iglesia no escape a las mismos reproches que la opinión pública lanzó contra Jesús. La Iglesia —al igual que Jesucristo— está destinada a ser un «signo de contradicción» (Lc 2,34), un sig-

23. «Las tradiciones religiosas contribuyen de modo misterioso a la edificación del reino de Dios»: J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, p. 464.

no discutido e incluso repudiado en su singularidad; tal como de hecho es rechazada por la «teología pluralista de las religiones». En el contexto del diálogo interreligioso, ese signo que es la Iglesia está llamado a cumplir la función de «que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones» (Lc 2,35): las personas dóciles al Espíritu —y, con ellas, aquellos grupos o instituciones que han surgido de esta misma fuente inspiradora y santificadora— no dejarán de sentirse atraídas por una honda simpatía hacia determinados ideales cristianos. Esta simpatía desvela la presencia activa del Espíritu Santo en dichas personas o grupos²⁴; para los interlocutores cristianos constituye también un signo, una llamada de atención dirigida a concentrarse en descubrir precisamente entre dichas comunidades aquellos elementos de catolicidad que pueden y deben ser asumidos dentro de la vida de la Iglesia²⁵.

Caracteriza al momento presente y al futuro de nuestra historia una creciente catolicidad sociológica, fomentada por el desarrollo de los medios de comunicación y también por una creciente movilidad social. Este fenómeno es hoy interpretado desde muy diversas instancias —desde el Papado y el Colegio Episcopal, hasta el mundo de la teología— como un *signo de los tiempos* respecto al tema que nos ocupa. El sentido de dicho signo consiste en una acuciante llamada del Espíritu a su Iglesia para que muestre ante los hombres la gloria de Dios que se hace presente en ese Cristo crucificado por nosotros, esforzándose en ahondar su comprensión de la función de las religiones no cristianas en los planes divinos y, de modo simultáneo, poniendo en práctica de la misión que Dios ha señalado a la Iglesia dentro de esos designios para la salvación de la Humanidad. Los medios para esa profundización son el diálogo y la oración, pero también el *intellectus fidei*, que hoy debe asumir también la tarea de construir creativamente una teología de las religiones.

24. Muchos autores insisten en algo casi evidente —quizá por un prurito elitista—: que el diálogo interreligioso no es una parte de la tarea misional, de modo que no debe ser intrínsecamente instrumentalizada hacia la conversión de los no cristianos. Por el contrario, es preciso reflexionar sobre un hecho histórico reiterado y casi nunca destacado: que el fenómeno de la pronta y sincera conversión a la fe cristiana de una comunidad es, sin duda, el signo más inequívoco de la actuación previa del Espíritu Santo en dicha comunidad, tanto en sus miembros como en algunas de sus instituciones.

25. En la tarea de discernimiento, que el documento *Diálogo y anuncio* presentaba como ineludible, desempeñan un protagonismo especial las Iglesias locales (cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, n. 102) y dentro de ellas, los laicos (cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 57; J.M. ODERO, *El testimonio de los laicos y la credibilidad de la revelación en el Concilio Vaticano II*, en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. Actas de VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, A. SARMIENTO [ed.], Pamplona 1987, pp. 537-544).